



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Sprawiedliwość społeczna: obecność problemu w polskiej filozofii społecznej

**Author:** Danuta Ślęczek-Czakon

**Citation style:** Ślęczek-Czakon Danuta. (2014). Sprawiedliwość społeczna: obecność problemu w polskiej filozofii społecznej. W: T. Czakon, D. Ślęczek-Czakon (red.), "Współczesna filozofia społeczna w Polsce: wybrane problemy" (S. 112-151). Katowice: "Śląsk".

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

# 4

Danuta Ślęczek-Czakon

## Sprawiedliwość społeczna – obecność problemu w polskiej filozofii społecznej

Pojęcie sprawiedliwości – jak wskazywała Maria Ossowska<sup>1</sup> – ma tak bogatą aurę skojarzeniową i tak wielki ładunek emocjonalny, że trudno uszanować wszystkie intuicyjne odczucia z nim związane. Właściwie każdy z badaczy zajmujący się problematyką sprawiedliwości zgadza się z tym, że pojęcie to jest mgliste, wieloznaczne, trudne do zdefiniowania, jednocześnie podkreślając, że sprawiedliwość jest ważną normą życia społecznego. Od dawna postrzega się ją jako kategorię moralną służącą do oceny relacji międzyludzkich. W filozofii starożytnej sprawiedliwość ujmowana była jako cnota osobista (korona cnót, nazwa wszystkich moralnych zalet człowieka) i cnota społeczna (sposób odnoszenia się do innych ludzi, kryterium oceny instytucji politycznych). Czy współcześnie w Polsce, zwłaszcza po transformacji ustrojowej, kwestia sprawiedliwości społecznej jest ważna pod jakimkolwiek względem (teoretycznym, praktycznym), czy też stała się nieistotna? W jaki sposób dzisiaj pojmuje się sprawiedliwość społeczną

---

1 M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970, s. 138 i nast.; Podobnie sądzi Z. Ziemiński, *Zarys zagadnień etyki*, Poznań–Toruń 1994, s. 79; Zob. także Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, s. 19.

w myśli społecznej i w jakim stopniu idea sprawiedliwości jest miarą/kryterium oceny życia społecznego? Na te pytania poszukiwałam odpowiedzi śledząc prace, które pojawiły się w Polsce po 1989 roku.

Po przeglądzie ich treści zauważyłam kilka problemów, często zresztą splecionych ze sobą, wokół których dyskutuje się o sprawiedliwości społecznej.

### Sprawiedliwość jako idea w historii filozofii i myśli społecznej

W pracach o charakterze przeglądowym ta kwestia pojawia się często. Zwraca się uwagę na to, że idea sprawiedliwości od czasów starożytnych jest obecna w refleksji nad społeczeństwem jako naczelną wartością społeczną<sup>2</sup>, dostrzega się ewolucję pojęcia sprawiedliwości i pewien kryzys tego pojęcia w filozofii współczesnej. Analiza znaczeń słowa „sprawiedliwość” (*iusticia*) wskazuje, że dawniej słowo to miało szersze odniesienie niż współcześnie – było synonimem dobra moralnego, słuszności, prawości, uczciwości, ale też bogobojności, niewinności, racji, prawdy, bezstronności. Obecnie termin „sprawiedliwość” – sądzi Z. Ziemiński, który poświęcił analizie sprawiedliwości całą książkę – jest społecznie zorientowany, wiąże się z solidarnościowym nurtem moralności<sup>3</sup>. Sprawiedliwe postępowanie polega na zgodności z generalnymi i abstrakcyjnymi normami (zwanymi formułami sprawiedliwości), które wskazują aprobowane moralnie działanie wobec innych ludzi (grup, społeczeństwa), zwłaszcza w przypadku świadczenia dóbr bądź

---

2 *Dobrobyt społeczny, nierówności i sprawiedliwość dystrybutywna*, red. S. M. Kot, A. Małowski i A. Węgrzecki, Kraków 2004, s. 11; M. Maciejewski, *Rozważania o dziejach idei sprawiedliwości*, w: *Prawne, historyczne i doktrynalne aspekty sprawiedliwości*, red. P. Sadowski, E. Kozerska, A. Szymański, Opole 2007, s. 71–90; *Czy sprawiedliwość jest możliwa?*, red. D. Probuska, Kraków 2008.

3 Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992, s. 23 i nast.

rozdzielania obciążeń. Złożoność sporów o pojmowanie sprawiedliwości uwarunkowana jest rozbieżnościami w pojmowaniu sprawiedliwości jako cechy czynów, norm lub struktur społecznych. Czyn sprawiedliwy to czyn zgodny z normą uznawaną za sprawiedliwą. Za sprawiedliwego uznajemy człowieka, który postępuje zgodnie z normami sprawiedliwości. Taka kwalifikacja budzi jednak sprzeciw, bo jest formalna, nie wnika w treść norm. Sprawiedliwość jest cechą norm, które formułowane są na podstawie ogólnie pojętej sprawiedliwości postępowania wobec innych podmiotów. Sprawiedliwość norm odnosi się do przyjętego, akceptowanego układu życia zbiorowego (wzajemnych świadczeń, obowiązków, podziału dóbr ważnych dla zaspokojenia potrzeb). Treść norm sprawiedliwości jest jednak zrelatywizowana do stanu wiedzy i wartościowania określonych stanów rzeczy, stąd sprawiedliwość świadczeń w społeczeństwie feudalnym jest dla współczesnych ludzi trudna do zaakceptowania. Nie mamy ścisłych kryteriów sprawiedliwości, bo nie dysponujemy wiedzą absolutną o działaniach powodujących największą sumę dobra wszelkiego rodzaju w świecie, choć do tego zmierzamy. „Sprawiedliwość czynu czy sprawiedliwość normy postępowania ma więc odniesienie do ogólnych założeń ustroju społecznego, jeśli nie co do rozwiązywania problemów szczegółowych, to co do miejsca przyznawanego wartościom takim, jak – z jednej strony – bezpieczeństwo, trwałość układów społecznych, możliwość zaspokojenia podstawowych potrzeb biologicznych i kulturowych, a z drugiej strony – możliwość swobodnego działania, wykorzystania uzdolnień oraz energii życiowej”<sup>4</sup>. Jak te zasadnicze wartości wyznaczające treść norm sprawiedliwości uszeregować? To już – jak podkreślał Z. Ziemiński – zależy bardziej od ideologii niż od wiedzy naukowej czy dyrektyw socjotechnicznych.

---

4 Tamże, s. 28–29.

Sledząc literaturę dotyczącą sprawiedliwości można dostrzec kłopoty z definicją tego pojęcia, klasyfikacją doktryn sprawiedliwości, w końcu z odpowiedzią na pytanie – czy jest jedno pojęcie sprawiedliwości a wiele jej koncepcji, czy wiele pojęć i odpowiadających im wiele koncepcji sprawiedliwości. Spór o to być może jest jałowy. W pewnym sensie mają rację zwolennicy pierwszego i drugiego poglądu. Sprawiedliwość jako pojęcie pierwotne, służące do oceny ludzi, czynów, norm jest jedno, ale ogólne i nieokreślone (znaczy wtedy, tak „jak powinno być”, „dobrze”, „słusznie”) i może być stosowane w różnych koncepcjach życia społecznego. Sprawiedliwość odniesiona do określonych ludzi, działań, norm nabiera bardziej konkretnej treści – będzie więc nie jedno pojęcie sprawiedliwości, wszystkie mogą być stosowane w koncepcjach dobrego życia społecznego.

W rozważaniach o historii pojęcia i charakterystykach sprawiedliwości zwykle przyjmuje się podział wyodrębniony przez Arystotelesa na SPRAWIEDLIWOŚĆ LEGALNĄ (zgodność z prawem pozytywnym), ROZDZIELCZĄ (przydzielającą dobra czy rozkładającą ciężary, kojarzoną za Arystotelesem z tym, co proporcjonalne) i WYRÓWNAWCZĄ (przydzielającą odpowiednią zapłatę/odpłatę za określone dobro czy zło, kojarzoną za Arystotelesem z tym, co równe). Część teoretyków uznaje ten podział za ponadczasowy, trafnie ujmujący istotę sprawiedliwości<sup>5</sup>, część przyjmuje go, ale modyfikuje – przykładem Z. Ziemiński, który sprawiedliwość wyrównawczą traktuje jako rodzaj sprawiedliwości rozdzielczej (obie bowiem, jak podkreśla, opierają się na regule równości – dobro za dobro, zło za zło)<sup>6</sup>. W myśleniu o sprawiedliwości nie pomija się też innej postaci, która wniosła cenne uwagi do analiz – chodzi o Chaima Perelmana. Wyróżnił on jedną abstrakcyjną formułę

5 Wskazuje na to S. Tkacz, *Rozumienie sprawiedliwości w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Katowice 2003, s. 9.

6 Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości...*, s. 139–141.

i wiele konkretnych formuł sprawiedliwości<sup>7</sup>. Ta pierwsza, najbardziej ogólna, obecna jest we wszystkich ujęciach sprawiedliwości, polega na nakazie, by osoby zaliczone do tej samej kategorii zasadniczej traktować tak samo. Jest to formalne ujęcie sprawiedliwości (sprawiedliwość polega na równości w traktowaniu ludzi, ponosząc konsekwencje w stosowaniu wcześniej przyjętych zasad podziału dóbr, korzyści, przywilejów). Perelman nazywał ją zasadą drugiego stopnia. Oprócz sprawiedliwości formalnej istnieje wiele zasad sprawiedliwości konkretnej, materialnej, są to zasady sprawiedliwości pierwszego stopnia – różnego rodzaju reguły podziału lub przydziału wyróżnionym podmiotom dóbr, korzyści, świadczeń lub ciężarów i dolegliwości (jak np. każdemu tak samo; każdemu według jego zasług, każdemu według wyników jego dzieł; każdemu według jego potrzeb; każdemu według jego statusu społecznego; każdemu według tego, co przyznaje mu prawo).

Najogólniej, zdaniem Z. Ziemińskiego, można wyróżnić DWA TYPY IDEOLOGII sprawiedliwościowych. Pierwszy, to ideologia stabilnego ładu egalitarnego, która chce zapewnić wszystkim możliwość zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych (ideologia ładu statycznego, arystotelesowskiego złotego środka). Drugi, to ideologia ładu dynamicznego – preferuje ona najsilniejszych, najsprawniejszych, nie przejmuje się losem słabych (ich pozostawia opiece miłośniernych). Oba typy ideologii nie wiążą się jednoznacznie z formacją społeczną, mogą wystąpić, choć w różnych proporcjach, w jednym zbiorze faktycznie akceptowanych reguł sprawiedliwości.

Z kolei J. Hołówka<sup>8</sup> uważa, że istnieją DWIE KONCEPCJE SPRAWIEDLIWOŚCI – LIBERALNA (wolnościowa) i WSPÓLNOTOWA (egalitarna). Obie są wiarygodne, ale nie można znaleźć rozwiązania, które byłoby kompromisem między nimi. Wybór jednej

7 Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959.

8 J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 298 i nast.

lub drugiej koncepcji zależy od tego, co uzna się za ważniejsze w życiu społecznym: wolność (jak uważał J. Rawls) czy równość (jak sądził R. Nozick czy K. Nielsen). Dalsze argumenty w tej sprawie nie mają charakteru filozoficznego, tylko polityczny. Wybór nie może być jednak doraźny i tymczasowy, ponieważ kontrowersja dotyczy konstytucji, a nie programu politycznego.

Państwo liberalne deklaruje, że nie zagwarantuje pewnych uprawnień – na przykład nie będzie dzielić dochodu narodowego i obsadzać intratnych stanowisk „z klucza”. Państwo egalitarne deklaruje, że nie poświęci pewnych celów programowych dla zagwarantowania powszechnych uprawnień dotyczących wolności działania ekonomicznego. Wybór jednego lub drugiego porządku politycznego wydaje się jednak koniecznością. Żaden kraj nie może sobie pozwolić na to, by wygrana jednej lub drugiej partii politycznej pociągała za sobą głębokie przemiany ustrojowe, radykalne zmiany są wykluczone przez zasadę rządów prawa, a jeśli nastąpią, wywołują trwałe napięcia społeczne i rodzą polityczny chaos.

„Społeczeństwo liberalne może być bogate lub biedne, ale musi TOLEROWAĆ ZNACZNE ZRÓŻNICOWANIE DOCHODU, DZIELNICE NĘDZY, OSTRĄ KONKURENCJĘ I ZNACZNE BEZROBOCIE [podkr. – D. Ś.-Cz.]. Społeczeństwo egalitarne może być mniej lub bardziej despotyczne, ale musi każdemu ZAPEWNIĄĆ MINIMUM SOCJALNE, JAKĄŚ PRACĘ, OPIEKĘ MEDYCZNĄ I OŚWIATĘ [podkr. – D. Ś.-Cz.]. W obu wypadkach sprawiedliwość jest inaczej skonstruowana. [...] W liberalizmie konflikt między wolnością i równością jest zawsze rozstrzygany na rzecz wolności; w egalitaryzmie – odwrotnie. Społeczeństwo skłócone, które nie potrafi wybrać żadnej zasady sprawiedliwości lub wybiera obie naraz, nie umie w ogóle żyć wedle zasad «sztucznej cnoty», czyli pozbawia się sprawiedliwości i rezygnuje ze stworzenia czytelnej konstytucji”<sup>9</sup>. Wniosek J. Hółówki jest następujący: na pewno całkowite lekceważenie równości

9 Tamże, s. 298.

jest poważnym błędem moralnym, bo świadczy o braku dbałości o sprawiedliwość. Tolerowanie takich zjawisk jak: dyskryminacja, rażące różnice szans życiowych, slumsy, żebractwo, bezdomność, świadczy o lekceważeniu równości i sprawiedliwości. Na sprawiedliwość składają się więc równość i wolność, choć trudno je ze sobą pogodzić (tak jak trudno pogodzić ustrój socjalistyczny z państwem liberalnym). Wybór właściwej koncepcji sprawiedliwości jest nie tyle sprawą filozofii i etyki, ile społecznych oczekiwań i wrażliwości moralnej jednostek.

### Pojmowanie sprawiedliwości społecznej, kwestia różnicy między sprawiedliwością a sprawiedliwością społeczną

W wypowiedziach o sprawiedliwości zauważalny jest problem uściślenia pojęcia sprawiedliwości społecznej i odróżnienia jej od sprawiedliwości w ogóle. Oba terminy są mgliste, podkreśla Robert Pyka<sup>10</sup>, ale ogólnie można powiedzieć, że sprawiedliwość w ogóle dotyczy wzajemnych stosunków jednostek (i zespołów) i ich relacji z władzą, sprawiedliwość społeczna dotyczy sytuacji i stosunków wzajemnych dużych grup społecznych (i narodów) – tak właśnie ujmują to John Rawls i Amartya Sen. Sprawiedliwość społeczna rodzi się z negatywnej oceny sytuacji i stosunków – staje się postulatem grup, celem działań, widoczne jest także to, że ma związek z problemem równości. Sprawiedliwość społeczna zakłada równość w jakiejś sferze kosztem nierówności w innej – zwracał na to uwagę A. Sen, pytając "dlaczego równość" i „równość czego”<sup>11</sup>. W Polsce na mglistość a zarazem niezbędność pojęcia sprawiedliwości zwracał uwagę L. Kołakowski<sup>12</sup>. Autor ten podkreślał, że

10 R. Pyka, *Globalizacja – sprawiedliwość społeczna – efektywność ekonomiczna. Francuskie dylematy*, Katowice 2008.

11 A. Sen, *Nierówności, dalsze rozważanie*, Kraków 2000, Znak, s. 27.

12 L. Kołakowski, *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*, „Gazeta Wyborcza”, 6–8 maja 1995, s. 8–9.



sprawiedliwość społeczna jest kategorią pośrednią między wezwaniem do dobroczynności a sprawiedliwością w ogóle – nie jest sprawiedliwością w ogóle, bo nie musi zakładać idei wzajemności, nie jest tylko zachętą do dobroczynności, bo zakłada, że pewne roszczenia mogą być prawomocne; nie żąda doskonałej równości, ale takiej dystrybucji dochodów, by życie ludzi bezradnych uczynić znośnym. Zdaniem L. Kołakowskiego nie należy tego pojęcia odrzucać, nawet jeśli jest używane niedbale i w celach nie zawsze godziwych, nawet jeśli komuś kojarzy się z socjalizmem. Sprawiedliwość społeczna na pewno nie jest pojęciem ekonomicznym, choć rodzi takie skutki; jest to pojęcie moralne niezbędne dla oparcia porządku społecznego na słusznym zasadach. Wypowiedź L. Kołakowskiego została zauważona przez autorów podejmujących problem sprawiedliwości społecznej – Z. Ziemiński, W. Morawski, R. Pyka, J. Dziewulski z aprobatą odwoływali się do niej, gdy krytykowali oponentów.

Jak pojmować sprawiedliwość społeczną? Na to pytanie znajdziemy kilka odpowiedzi.

Zdaniem R. Pyki teorie sprawiedliwości można podzielić na te odwołujące się do racjonalizmu i te oparte na fundamencie moralnym. Widać to w dwóch odmiennych podejściach do sprawiedliwości społecznej:

- współcześni neoliberalowie nawiązujący do utylitaryzmu klasycznego (F. Hayek, R. Nozick) za sprawiedliwe uznają nierówności wynikające z indywidualnych wyborów człowieka (ktoś osiąga lepsze wyniki, zajmuje lepszą pozycję społeczną.);
- inni są przeciwnego zdania – J. Rawls, R. Dworkin – wskazują na znaczenie kontekstu społecznego, w którym rodzą się, wychowują, żyją ludzie, zyskują szanse na rozwój talentów (niektórzy mają lepsze pozycje wyjściowe, inni gorsze).

Te same nierówności będą różnie traktowane w tych dwóch koncepcjach. Inaczej mówiąc koncepcje sprawiedliwości można różnicować ze względu na przyjętą bazę informacyjną – chodzi

o to, jakie informacje konkretna teoria sprawiedliwości uznaje za istotne, a które eliminuje jako mało użyteczne z punktu widzenia oceny danej sytuacji – dla utylitaryzmu jest to suma użyteczności w danej sytuacji, dla libertarianizmu są to swobody i prawa, u J. Rawlsa jest to dostęp do dóbr pierwotnych (wolność, możliwości, dochód i bogactwo, i szacunek do siebie samego), dla A. Sena wcześniejsze teorie miały za małą bazę informacyjną, jego zdaniem pełna baza odnosi się do wolności jako zdolności do robienia tego, co człowiek rozsądnie pragnie robić.

Zdaniem R. Pyki, teorie stawiające sobie za cel diagnozę społeczeństwa poprzez lokalizację nierówności określonych z punktu widzenia zasad moralnych jako niesprawiedliwe i które proponują odpowiednie działania mające na celu zmianę tego stanu rzeczy, określa się jako teorie normatywne – np. teoria J. Rawlsa, teoria M. Walzera. Można dzielić teorie sprawiedliwości na teorie indywidualistyczne i zbiorowe lub też pluralistyczne i uniwersalistyczne. Nie to jest jednak najważniejsze. Współczesnie ważne są te teorie sprawiedliwości, które pozwalają wyjaśnić relacje między efektywnością ekonomiczną a sprawiedliwością społeczną w kontekście państwa opiekuńczego. Tu wymienia najważniejsze teorie, zarazem rysuje linię rozwoju myślenia o sprawiedliwości społecznej: utylitaryzm klasyczny – A. Smith – F. Hayek – R. Nozick – J. Rawls – krytyk J. Rawlsa P. Rosanvalon – M. Walzer – R. Dworkin – A. Sen. Wniosek R. Pyki jest następujący – każda koncepcja sprawiedliwości odnosi się do równości w określonej sferze rzeczywistości<sup>13</sup> (dla Rawlsa na przykład płaszczyzną równości wymaganą dla realizacji ideału sprawiedliwości są dobra pierwotne). Koncepcja A. Sena jest innowacyjna, w porównaniu z ujęciem J. Rawlsa i R. Dworkina, bo włączył on do teorii sprawiedliwości bariery, jakie napotyka jednostka, gdy przekształca dobra pierwotne w wolność

---

<sup>13</sup> R. Pyka, *Globalizacja – sprawiedliwość społeczna – efektywność ekonomiczna...*, s. 22–23.

osiągania tego, co uznaje za swoje dobro. To dlatego A. Sen odwołuje się do „wolności osiągnięcia” czy też „zdolności danej osoby do funkcjonowania” w takich sferach jak: odpowiednie odżywianie się, unikanie chorób i przedwczesnej śmierci, uczestnictwo w życiu społecznym, zachowanie godności osobistej.

Z. Ziemiński uznał, że „jest zgoda co do tego, że w tym przypadku chodzi o złożoną, wieloaspektową formułę sprawiedliwości”<sup>14</sup>. Na pewno obejmuje ona takie sprawy, jak: 1) ograniczenie skrajnego zróżnicowania członków społeczeństwa, 2) dopuszczenie zasad merytokracji, ale nie odbiegających radykalnie od formuł egalitarystycznych, 3) przyjęcie tzw. zasady pomocniczości, nakazującej udzielić pomocy w zaspokojeniu istotnych potrzeb tym, którzy nie mogą tego uczynić własnymi siłami, 4) stosowanie zasady pomocniczości w szczególności do startu życiowego młodzieży. Każdy element składowy sprawiedliwości społecznej jest nieokreślony (mglisty), czasem są sobie przeciwstawne, ich stosowanie wymaga wnikliwych uzasadnień. Jednak, jak podkreślał Z. Ziemiński, jest zwolennikiem odwoływania się do zasad sprawiedliwości społecznej w konstytucji, pod warunkiem, że nie będą one zbyt ogólnikowe.

W. Morawski zauważył<sup>15</sup>, że w Polsce wraz z „przełomem liberalnym” końca lat 80., nastąpiło odrzucanie hasła sprawiedliwości społecznej – stało się ono przedmiotem krytyki, a nawet bywało ośmieszane. To transformacja systemowa i globalizacja stworzyła warunki odrzucenia sprawiedliwości społecznej, zastąpienia jej hasłami leseferyzmu, efektywności ekonomicznej i społecznego darwinizmu. Do obrońców sprawiedliwości społecznej można zaliczyć liberałów związanych z socjaldemokracją, socjaldemokratów i chrześcijańskich demokratów.

<sup>14</sup> Z. Ziemiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Warszawa 1996, s. 88–89.

<sup>15</sup> W. Morawski, *Sprawiedliwość społeczna a transformacja systemowa*, w: B. Cichomski, W. Kozek, P. Morawski, W. Morawski, *Sprawiedliwość społeczna. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 2001, s. 7–12.

Dzięki tym ostatnim, podkreślił, być może problematyka sprawiedliwości społecznej nie zniknie z dyskursu publicznego. Krytykami sprawiedliwości społecznej są neoliberalowie powołujący się na poglądy R. Nozicka i F. A. Hayeka (nie zawsze, jak uważa W. Morawski, czynią to poprawnie), wysuwający argumenty o charakterze ekonomicznym (deficyt budżetowy), politycznym (państwo nadmiernie rozbudowane jest nierządne) i społeczno-kulturowym (państwo opiekuńcze hodojuje ludzi słabych, uzależnionych od pomocy). Krytyka *welfare state* jest w istocie odrzuceniem idei sprawiedliwości społecznej. Morawski uznał, że dogmatyzm i zaciętrzewienie ideologiczne polskich neoliberalów wpływa na niską jakość dyskursu społecznego. „Mało zmieniło się w tym zakresie po wpisaniu hasła sprawiedliwości społecznej do Konstytucji z 1997 roku. [...] Zwalczanie haseł zawartych w tych zapisach należy niemal do dobrego tonu w wielu czołowych dziennikach i czasopismach. Mniej uwagi poświęca się temu, jak należałoby je – po nadaniu operacyjnej konkretności – realizować”<sup>16</sup>. Próby eliminacji problemu sprawiedliwości społecznej nie mogą być uwieńczone sukcesem z tego prostego powodu – podkreślał W. Morawski – że zapewnienie obywatelom poczucia sprawiedliwości społecznej jest warunkiem legitymizacji każdego systemu. Stary system upadł właśnie dlatego, że nie spełnił obietnic równości, braterstwa, sprawiedliwości społecznej. Zastąpienie tego niesprawiedliwego modelu podejściem neoliberalnym jest groźne – tu W. Morawski zgadza się z poglądami L. Kołakowskiego, J. Rawlsa – bo oznacza rezygnację z moralnych podstaw porządku społecznego. Filozoficzne wizje sprawiedliwości społecznej są różne, trudno nawet wszystkie wymienić i scharakteryzować. Do najważniejszych W. Morawski zaliczył trzy: Hobbesowskie pojęcie sprawiedliwości jako systemu reguł zabezpieczających wzajemne korzyści, Rawlsowskie pojmowanie sprawiedliwości

---

16 Tamże, s. 13.

jako bezstronności w umowie społecznej, godzące ze sobą wolność osobistą i minimum życiowe (uzasadnienie liberalizmu politycznego i socjaldemokratycznej idei *welfare state*), próbę syntezy obu poprzednich w wizji Barry'ego – sprawiedliwość byłaby systemem wzajemnych korzyści i bezstronności reguł systemu (sprawiedliwość jako odwzajemnienie). Filozoficzne ujęcia są zwykle skomplikowane, w życiu chodzi o sprawy prostsze – ludzie najczęściej wiążą swoje poczucie niesprawiedliwości z nierównościami „nienormalnymi”. Dawniej i dziś, zauważa W. Morawski za Barrym, problemem każdej teorii sprawiedliwości jest możliwość obrony nierównych stosunków między ludźmi. W Polsce, po upadku państwowego socjalizmu, uznano nierówności za normalne zjawisko. Może dlatego tak jest, że neoliberałowie zakładają istnienie jednego, uniwersalnego kapitalizmu. W innych krajach, gdzie widzi się różnorodność modeli kapitalizmu, poszukuje się sposobów radzenia sobie z nierównościami społeczno-ekonomicznymi. Czas zastanowić się „jaki mutant kapitalizmu wyłoni się w świecie postsocjalistycznym, to znaczy, jaka kultura kapitalizmu [...] wyłoni się w Polsce”<sup>17</sup>. Trudno na razie powiedzieć, ważne jest jednak to, że niektórzy próbują taką odpowiedź znaleźć. Do najważniejszych zasad sprawiedliwości społecznej W. Morawski zalicza pięć poniższych zasad:

1. ZASADA RÓWNYCH SZANS (równości możliwości) lansowana przez liberalizm, ma ona najczęściej sens ekonomiczny (wchodzenie na rynki, wolna konkurencja), rzadziej polityczny, najrzadziej społeczno-kulturowy (możliwość rozwoju jednostki, otwartość na inne rasy, mniejszości). Zasada ta promuje równość i indywidualizm możliwości, celów, nie gwarantuje równości rezultatów i warunków. Zwykle prowadzi do utrwalenia nierówności;
2. ZASADA RÓWNOŚCI REZULTATÓW typowa dla socjalistycznej gospodarki centralnie sterowanej (wyплаты niezależne od

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 19.

wkładu pracy, lecz od rangi grupy zawodowej/branżowej przyznanej przez politycznych decydentów). W praktyce powodowała niesprawiedliwe wynagrodzenia dla grup nieuznawanych za strategicznie ważne (nauczyciele, pielęgniarki);

3. ZASADA ZASPOKAJANIA PODSTAWOWYCH (MINIMALNYCH) POTRZEB ŻYCIOWYCH obecna w porządku prawnym *welfare state*, powołują się na nią partie socjaldemokratyczne. U Marksa miała postać maksymalistyczną (każdemu według potrzeb, by realizował swoje człowieczeństwo), współcześnie rozumiana jest minimalistycznie (minimum życiowe);

4. ZASADA MERYTOKRACJI uzależnia wynagrodzenie od „wkładu” (wysiłku, umiejętności, inteligencji, najczęściej od profesjonalnej wiedzy i kwalifikacji). Bronią tej zasady technokraci, jak też przedstawiciele tych profesji, które zyskały znaczenie społeczne, władzę i odpowiednio wysokie wynagrodzenie. Zasada ta może przybrać formy patologiczne, gdy przybiera postać „każdemu według stanowiska” czy „pozycji w hierarchii”;

5. ZASADA UDZIAŁÓW CZY UPRAWNIEŃ przyznaje prawo otrzymania dóbr, do których jednostka lub grupa nabyła kiedyś uprawnienia (w sposób legalny, formalny lub na mocy tradycji). Jest to zalegitymizowana nierówność lub do niej prowadzi. Odpowiada ona szczególnie konserwatystom, bo uznaje nierówności za stan naturalny i pożądany, sprzyja formowaniu się hierarchii i utrzymaniu organicznej wspólnoty.

W. Morawski krytykuje neoliberalne ujęcie społeczeństwa, zwraca uwagę na to, że sprawiedliwość społeczna jest własnością tak czy inaczej zorganizowanego społeczeństwa (a nie jednostek), zakłada racje aksjologiczne i etyczne (różne w zależności od wizji dobrego społeczeństwa). Sprawiedliwość społeczna zawiera w sobie żądanie redystrybucji (typowe dla myśli socjalistycznej od połowy XIX wieku i filozofii chrześcijańskiej) oraz uznania. To ostatnie pojawia się w czasach wielokulturowości, zetknięcia się różnych „innych” – grup etnicznych, ras, kobiet, mniejszości seksualnych. Sprawiedliwość społeczna,

jak wskazywała N. Fraser<sup>18</sup>, kiedyś była skoncentrowana na dystrybucji, współcześnie wyraża się w żądaniach redystrybucji i uznania – nie chodzi tu o dzielenie zasobów materialnych, lecz o kulturowe normy zachowania, budowanie prestiżu, wzajemnego uznawania się. Zmierzchowi sprawiedliwości, pojmowanej jako żądanie egalitarnej redystrybucji, sprzyja upadek komunizmu, wolnorynkowa ideologia i powstanie „polityki tożsamości” w różnych formach. N. Fraser próbowała dokonać syntezy tych dwóch pojęć odwołując się do problemu uczestnictwa ludzi w decyzjach. W Polsce, zdaniem W. Morawskiego, pojawił się problem sprawiedliwości jako uznania (dla grup etnicznych, kobiet, dla przeciwników politycznych), ale nie jest to dominujące rozumienie sprawiedliwości społecznej. Neoliberalowie ożywili koncepcję *homo oeconomicus*, wedle której jednostki ludzkie są „niedesocjalizowane”. Jednak i socjologia, i ekonomia polityczna pokazują, że jednostka jest zakotwiczona w normatywnej strukturze społecznej – w jej kulturze, polityce. To dlatego ludzie mogą wyrażać i wyrażają swój stosunek do innych, a także do decyzji w sprawie nakładów na opiekę socjalną, bezpieczeństwo publiczne, administrację państwową czy więzienia. Zajmowanie się tymi sprawami zaleca nawet państwo-minimum, które jest ideałem liberałów. „Kosztuje więc nie tylko wolność pozytywna, która prowadzi do budowy państwa dobrobytu, ale coraz więcej kosztuje też zapewnienie ludziom wolności negatywnej (bliskiej neoliberalom)”<sup>19</sup>. Nie ma więc ucieczki od myślenia uwikłanego w wartości, jakie ludzie chcą realizować, konkluduje W. Morawski. Wyrabianie w sobie poczucia sprawiedliwości lub niesprawiedliwości jest zakotwiczone w kulturze (wartościach, interesach). Badania empiryczne

<sup>18</sup> Morawski powołuje się na wypowiedź N. Fraser, *Social Justice In the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participatio*, w: L. Ray, A. Sayer, *Culture and Economy After the Cultural Turn*, London 1999.

<sup>19</sup> W. Morawski, *Sprawiedliwość społeczna...*, s. 23.

prowadzone w latach 1991–1997 doprowadziły W. Morawskiego do wniosków<sup>20</sup>, które rzucają cień na transformację ustrojową, jaka dokonała się w Polsce. Podzieliła ona ludzi – na tych, którzy mogą realizować swoje marzenia i na tych, którzy nie mogą tego się doczekać. Wiele idei straciło aktualność, jednak nie można do nich zaliczyć hasła sprawiedliwości społecznej<sup>21</sup>.

Jan Dziewulski<sup>22</sup> sądzi, że w Polsce spór o sprawiedliwość społeczną rozwinął się latem 1995, gdy w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego dyskutowano projekt Konstytucji, powtarzający zapis z Konstytucji z lipca 1952 („RP jest demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”). W obronie zapisu wystąpił L. Kołakowski w „Gazecie Wyborczej”, krytykami byli m.in. A. Olechowski, M. Piechowiak, którym odpowiedział P. Winczorek. Polemikę z L. Kołakowskim podjął K. Dzierżawski, a polemikę z P. Winczorkiem – R. Gwiazdowski (obaj działacze Centrum A. Smitha).

Trzeba oddzielić sprawiedliwość w ogóle (dotyczącą wzajemnych stosunków jednostek i zespołów, także z władzą) od sprawiedliwości społecznej (dotyczącej sytuacji i stosunków wzajemnych dużych grup społecznych – także narodów). Sprawiedliwość społeczna wyrasta z uznania sytuacji za niesprawiedliwą, jest postulatem zmiany, nie ma charakteru prawa naturalnego ani boskiego, jest ludzkim wytworem. Tu J. Dziewulski przedstawia zarys historii tej idei i jej realizacji, następnie wygłasza wniosek:

---

20 W. Morawski, *Rynek i państwo jako instytucje sprawiedliwości rynkowej i sprawiedliwości politycznej, czyli o Polsce jako społeczeństwie półotwartym*, w: B. Cichomski, W. Kozek, P. Morawski, W. Morawski, *Sprawiedliwość społeczna. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 2001, s. 115–172.

21 Prezentowane tu poglądy na sprawiedliwość społeczną W. Morawski wypowiedział, z drobnymi uzupełnieniami, w swojej pracy *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2011, s. 283–310.

22 J. Dziewulski, *Sprawiedliwość społeczna jako przedmiot sporu, w: Efektywność a sprawiedliwość*, red. J. Wilkin, Warszawa 1997.



„«Niesprawiedliwość społeczna» polega przede wszystkim (choć nie jedynie) na takiej sytuacji ekonomicznej znacznej części społeczeństwa, która drastycznie ogranicza jej dostęp do historycznie osiągniętego poziomu cywilizacyjnego, spycha ją do jego minimum lub niżej. Kiedyś było to fizyczne minimum środków utrzymania, później także krótszy dzień pracy, ubezpieczenie od bezrobocia, wypadkowe i na starość, minimalna opieka lekarska, dostęp do oświaty itd. «Niesprawiedliwość» i «sprawiedliwość społeczna» wiążą się ściśle z «niesprawiedliwością» i «sprawiedliwością ekonomiczną»”<sup>23</sup>. Nie oznacza to jednak, zastrzegł J. Dziewulski, aprobaty dla poglądów liberałów głoszących prymitywny ekonomizm. Pewne jest jednak to, że transformacja ustrojowa po 1989 roku jest prowadzona przez liberalne siły polityczne, działające w interesie wąskiej grupy („nowej klasy średniej”), a wbrew oczekiwaniom i interesom większości pracujących. Likwidacja realnego socjalizmu i tworzenie kapitalizmu w Polsce odbywa się kosztem pracowników, robotników, chłopów, emerytów – systematycznie obniża się udział tych grup w dochodzie społecznym (obniżka dochodów pieniężnych, redukcja lub likwidacja konsumpcji zbiorowej, obniżenie lub likwidacja zabezpieczeń społecznych), postępuje proces wywłaszczenia społeczeństwa z majątku państwowego (zyskują na tym polscy kapitaliści i zagraniczni inwestorzy). Przemiany dokonujące się w Polsce mają charakter niesprawiedliwości społecznej. Bo jak nazwać drastyczne obniżenie udziału w dochodzie społecznym pracowników, pozbawienie pracy 2,5 mln ludzi, zlikwidowanie i/bądź drastyczne zredukowanie uprawnień pracowniczych, degradację cywilizacyjną mas pracujących, zorganizowany rabunek majątku narodowego, gwałtowne bogacenie się małej grupy społecznej kosztem ogromnej większości, luksusową konsumpcję mniejszości przy wzrastającej masowej biedzie? „Czy wszystkie te zjawiska mają coś wspólnego z jakąkolwiek

23 Tamże, s. 168.

– świecką czy duchową – moralnością i etyką? Czy można je uzasadnić tworzeniem warunków dla nowej, lepszej – „rynkowej sprawiedliwości”?<sup>24</sup> – pyta J. Dziewulski. Polscy liberałowie nawet nie ukrywają<sup>25</sup>, o co naprawdę im chodzi, humaniści świeccy i religijni moralści milczą lub obłudnie rozprawiają o jakiejś przyszłej sprawiedliwości społecznej rozumianej jako prawo do dóbr najbardziej elementarnych, polscy socjaldemokraci (i w wypowiedziach, i w praktyce, jako sprawujący rządy) kontynuują tę „reformę”. Ocena dyskusji o sprawiedliwości społecznej, jaką wygłasza J. Dziewulski, jest negatywna. Dyskusja ta ma charakter akademicki i ogólny. Ma się wrażenie, że polemici żyją w innym świecie (gdzieś „w przestworzach” albo „na księżycu”) i widzą tylko (co najwyżej) problem, czy kapitalizm ma być w Polsce „dziki”, czy może „z ludzką twarzą”. Natomiast „«sprawiedliwości społecznej» – tej ułomnej, siermiężnej, właśnie likwidowanej – w dyskusji nie broni nikt. Nikt też nie broni jej świadomie i uparcie w praktyce. No i dobrze – jak by powiedział pewien wybitny działacz polskiej socjaldemokracji<sup>26</sup>.

## Chrześcijańskie pojmowanie sprawiedliwości społecznej

W wypowiedziach o sprawiedliwości społecznej wyraźny jest nurt myśli chrześcijańskiej. Na uwagę zasługuje monografia S. Kowalczyka poświęcona idei sprawiedliwości

<sup>24</sup> Tamże, s. 186.

<sup>25</sup> Tu J. Dziewulski przytacza treść wypowiedzi D. Tuska na spotkaniu z dziennikarzami w maju 1992 r., por. s. 184.

<sup>26</sup> Tamże, s. 187. Na tę znamiennej cechę polskiej lewicy (oderwanie się od lewicowych tradycji, pogardę dla wartości lewicowych, niewrażliwość na niesprawiedliwość) zwracali uwagę i in., np. A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, Bydgoszcz–Wrocław 2006, s. 207–228 czy P. Śpiewak, *Wydmuszka bez współczucia*, w: „Forum klubowe. Lewicowy dwumiesięcznik idei” 2008, nr 3 i 4.

społecznej<sup>27</sup>. Literatura tematu jest bogata, podkreśla autor, jednak kwestia sprawiedliwości społecznej nie doczekała się zbyt wielu monograficznych opracowań. Przedstawiciele liberalizmu zwykle marginalizowali tę ideę, czasem kwestionowali jej sens lub sprowadzali ją do konwencji społeczno-pragmatycznej. Marksisci, choć byli zainteresowani tą problematyką, nie wydali znaczących opracowań. Celem pracy S. Kowalczyka jest odróżnienie chrześcijańskiej koncepcji sprawiedliwości społecznej od innych, szczególnie liberalizmu i marksizmu oraz uzasadnienie ważności idei sprawiedliwości. S. Kowalczyk sądzi, że w literaturze z zakresu katolickiej nauki społecznej pojawiły się bardzo różne interpretacje sprawiedliwości społecznej. Próbuje je uporządkować – tu wymienia propozycje klasyfikacji koncepcji sprawiedliwości społecznej J. Höffnera, J. Giersa, A. F. Utza, P. Antoine i wielu innych, także polskiego autora C. Strzeszewskiego. Termin „sprawiedliwość społeczna” jest nowy, po raz pierwszy prawdopodobnie użył go jezuita L. Taparelli. Kategoria sprawiedliwości społecznej od czasów Piusa XI zyskała obywatelstwo w katolickiej nauce społecznej. Papież w encyklikach *Quadragesimo Anno* i *Divini Redemptoris* podkreślał, że sprawiedliwość społeczna obejmuje wymóg uwzględniania dobra wspólnego społeczności, relację do innych grup społecznych, nakaz respektowania równości w relacjach społecznych, spełnienie powinności wobec ludzi będących w relacjach społecznych. Tradycyjny schemat typów sprawiedliwości (legalna, zamienna, rozdzielcza), zawarty w pismach św. Tomasza, współcześnie nie jest wystarczający ze względu na gwałtowne zmiany w życiu gospodarczym, społecznym, politycznym ostatnich dwu stuleci. Tym, co łączy różne koncepcje sprawiedliwości społecznej, jest dobro wspólne, podmiotem są grupy społeczne (a nie zrzeszenia i związki), dalszym adresem może być państwo, a nawet społeczność międzynarodowa.

27 S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.

Przedmiotem formalnym są prawa człowieka. „Sprawiedliwość społeczna to wzajemne relacje grup społecznych lub całych społeczności, respektujących obopólnie swoje prawa i współtworzących dobro wspólne”<sup>28</sup>.

Specyfika personalistycznego ujęcia sprawiedliwości społecznej polega na przyjęciu godności człowieka jako osoby, afirmacji podmiotowości obywateli. Podstawą idei sprawiedliwości społecznej, będącej integralną częścią społecznej nauki Kościoła, jest personalizm, prawo naturalne, zasady życia społecznego (zwłaszcza zasada solidarności i pomocniczości), ontologiczna równość ludzi, teologiczna idea odkupienia i miłości bliźniego. Idei tej nie można utożsamiać z egalitaryzmem, bo nie żąda się zniesienia własności prywatnej. Sprawiedliwość społeczna na pewno nie jest tym samym co połączenie trzech typów sprawiedliwości (legalnej, zamiennej i rozdzielczej) ani nie można jej sprowadzić tylko do jednej z tych form sprawiedliwości tradycyjnej. Sprawiedliwość społeczna w ujęciu chrześcijańskim jest opozycyjna wobec wyzysku ekonomicznego i krzywdy społecznej, wiąże się z ideą miłości bliźniego, poczuciem ogólnoludzkiego braterstwa, potrzebą społecznej solidarności i postępu. Dawniej sprawiedliwość społeczna odnosiła się do państwa, dziś ma wymiar ogólnoswiatowy, można więc mówić o poszerzeniu zakresu tej kategorii.

Sprawiedliwości społecznej nie można zawężyć tylko do sfery ekonomicznej, podziału dóbr materialnych. Człowiekowi słusznie należą się nie tylko dobra materialne, ale także jakiś zakres wolności osobistej, szacunek dla godności osobowej, prawo do założenia rodziny i stowarzyszeń, możliwość rozwoju moralnego i udziału w życiu wspólnot. Stąd też należy w zakres sprawiedliwości społecznej włączyć następujące sfery: własność prywatną, prawa socjalne, prawo do pracy i słusznej płacy, partycypacja pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem,

---

28 Tamże, s. 114.

system ubezpieczeń społecznych. Wszystkie po kolei S. Kowalczyk omawia, podkreśla odmienność i słuszność chrześcijańskiego ujęcia w porównaniu z liberalnym i marksistowskim.

Współcześnie sprawiedliwość społeczna ma wymiar nie tylko krajowy, ale i międzynarodowy, co dostrzegli papieże Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. Dobro wspólne społeczności międzynarodowej i respektowanie praw osobowych jej członków obejmuje szereg ważnych i powiązanych ze sobą spraw: pokój, niepodległość państw, rozwój ekonomiczny będący udziałem ogółu obywateli (nie tylko elit), rozwój kultury we wszystkich jej wymiarach (moralnym, umysłowym, artystycznym, ideowym, religijnym), stworzenie humanitarnego prawodawstwa, zorganizowanie sądownictwa, przeciwdziałanie przestępczości, rozstrzyganie konfliktów, ochrona mniejszości etnicznych, ochrona środowiska naturalnego, pomoc w wypadku klęsk, koordynacja rozwoju ekonomicznego i integracja ekonomiczna oparta na zasadach odpowiedzialności, solidarności i miłości społecznej.

Sprawiedliwość społeczna – podkreśla w konkluzji końcowej S. Kowalczyk – jest ideałem, który na ziemi nigdy w pełni nie zostanie zrealizowany. „Tym niemniej ten nieosiągalny ideał jest ciągłym zobowiązaniem dla kolejnych generacji ludzkich. Odrzucenie kategorii sprawiedliwości byłoby zgodą na istnienie krzywdy społecznej i przekreśleniem godności człowieka”<sup>29</sup>.

Wśród innych tekstów, głównie artykułów, uwagę moją zwróciły wypowiedzi Ewy Kozerskiej i Mirosława Sadowskiego<sup>30</sup>, odnoszące się bezpośrednio do chrześcijańskiej idei sprawiedliwości społecznej. Autorzy swoją uwagę poświęcili analizie papieskich encyklik i obronie katolickiego pojmowania

<sup>29</sup> Tamże, s. 207.

<sup>30</sup> E. Kozerska, *Zasada sprawiedliwości społecznej w nauczaniu Piusa XI*; M. Sadowski, *Uwagi o ewolucji idei sprawiedliwości w papieskich encyklikach społecznych*, w: *Prawne, historyczne i doktrynalne aspekty sprawiedliwości*, red. P. Sadowski, E. Kozerska, A. Szymański, Opole 2007.

sprawiedliwości społecznej. Wypowiedzi mają charakter akademickich analiz, w porównaniu z wcześniej przytaczaną treścią książki S. Kowalczyka nie wnoszą niczego nowego. Dla porządku można odnotować, że praca S. Kowalczyka nie jest przez tych autorów uwzględniana. W monografii *Pojednanie i sprawiedliwość społeczna*, będącej pokłosiem sympozjum, znajduje się kilka artykułów, ale tylko jeden w tytule zawiera termin „sprawiedliwość społeczna”, w pozostałych funkcjonuje chrześcijańskie pojmowanie sprawiedliwości społecznej odniesione do „grzechu społecznego” i „struktur grzechu”. Nauczanie Jana Pawła II jest dla autorów najważniejszą wykładnią społecznej nauki Kościoła, słuszną podstawą do oceny niesprawiedliwości społecznej (także w wymiarze międzynarodowym, globalnym). Sprawiedliwość społeczna oparta jest na prawdzie, godności człowieka, solidarności i miłości – ma więc, co podkreślają autorzy, charakter teologiczno-etyczny. Chrześcijanin jest zobowiązany do aktywnej postawy w znoszeniu „struktur grzechu”, reagowania na przejawy niesprawiedliwości społecznej, budowania społeczeństwa bardziej solidarnego i sprawiedliwego. „W społeczeństwach nacechowanych «strukturami grzechu» potrzebny jest Kościół profetyczny, który nie tylko oskarża, piętnuje przejawy niesprawiedliwości, ale przyczynia się do respektowania praw człowieka i budowania solidarnego społeczeństwa, a nade wszystko kształtowania ludzkich sumień”<sup>31</sup>.

W wypowiedziach o chrześcijańskim pojmowaniu sprawiedliwości społecznej warto odnotować jeszcze jeden głos – ks. Adama Bonieckiego<sup>32</sup>. Przedstawiając poglądy Jana Pawła II zauważył, że określenie „sprawiedliwość społeczna” pojawiało

31 J. Mariański, *Struktury grzechu w ocenie społecznego nauczania Kościoła*, w: *Pojednanie i sprawiedliwość społeczna*, red. W. Świątkiewicz, J. Wycisło, Katowice 1996, s. 46.

32 A. Boniecki, *Sprawiedliwość społeczna a porządek światowy*, w: *Sprawiedliwość społeczna a porządek światowy. Wykłady w Polskim Instytucie Spraw Międzynarodowych*, Warszawa 2004.

się często w dokumentach Kościoła, w pismach Jana Pawła II występuje rzadko. „Wydaje mi się, że zostało niejako wyparte przez pojęcie bardziej egzystencjalne: «solidarność»”<sup>33</sup>. Solidarność to wzajemne zobowiązanie między członkami wspólnoty do udzielenia pomocy, wsparcia. Dla papieża Leona XIII była rodzajem społecznej przyjaźni, dla Piusa XI miłością społeczną, a dla Pawła VI istotą „cywilizacji miłości”. Solidarność w ujęciu chrześcijańskim, wyjaśnia A. Boniecki, obejmuje sprawiedliwość legalną i dystrybutywną, zarazem jest cnotą chrześcijańską – zakłada nie tylko współczucie i oburzenie wobec zła dziejącego się bliźnim (bliskim i dalekim), ale aktywną postawę na rzecz dobra wspólnego wszystkich ludzi i walki ze „strukturami grzechu” (sytuacjami i zachowaniami grup, narodów godzącymi w sprawiedliwość, wolność, pokój). Obserwacja ks. A. Bonieckiego wydaje się trafna. W wypowiedziach przedstawicieli chrześcijańskich rzadko używa się terminu sprawiedliwość społeczna, częściej mówi się o takich negatywnych zjawiskach społecznych jak bieda, marginalizacja, bezdomność, wykluczenie<sup>34</sup> w kontekście miłości chrześcijańskiej i solidarności społecznej.

## Prawne aspekty sprawiedliwości społecznej

Sprawiedliwość (także społeczna) była przedmiotem rozważań polskich prawników. Wprowadzenie do Konstytucji RP postulat urzeczywistniania zasad sprawiedliwości społecznej, jak wskazuje Z. Ziemiński<sup>35</sup>, powoduje, że termin ten wszedł do języka prawnego. Warto jednak zapytać o dwie sprawy: jaka jest

<sup>33</sup> Tamże, s. 28.

<sup>34</sup> Przykładem może być tom 3. pisma „Społeczeństwo i Kościół”, *Państwo i Kościół wobec aktualnych form i sposobów wykluczenia i marginalizacji ludzi* pod red. J. Baniaka, Poznań 2006. Tylko jeden autor – Jerzy Koperek – bezpośrednio odwoływał się do sprawiedliwości społecznej.

<sup>35</sup> Z. Ziemiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Warszawa 1996, s. 7.

funkcja terminu „sprawiedliwość społeczna” w konstruowaniu norm prawnych RP, jaką treść wpisuje się w ten termin. W polskiej praktyce prawniczej, zdaniem autora, termin ten traktuje się jak ozdobnik zezwalający na rozstrzyganie problemów prawnych według osobistego rozeznania. Poszukiwanie definicji regulującej sprawiedliwość społeczną (i jej zasad) jest bardzo trudne z uwagi na mglistość pojęcia sprawiedliwości i z powodu skąpej literatury o zasadach sprawiedliwości społecznej w Polsce. Analiza orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego pozwala, sądzi Z. Ziemiński, postawić tezę, że Trybunał nie prowadził głębszej refleksji teoretycznej o zasadach sprawiedliwości społecznej. Najczęściej wiązano sprawiedliwość społeczną z zasadą równości wobec prawa, czasem odnoszono ją do problemów społecznych związanych z bezrobociem, opieką socjalną państwa, ochroną dóbr nabytych. Trybunał marginalnie wskazywał na zasady sprawiedliwości społecznej jako prawidła moralne szczególnego rodzaju i na ich związek z zasadami współżycia społecznego. Działalność Rzecznika Praw Obywatelskich, na mocy ustawy, jest także ukierunkowana na badanie, czy nie nastąpiło naruszenie prawa, zasad współżycia społecznego i zasad sprawiedliwości społecznej. Z. Ziemiński dostrzega odmiennosć sposobu myślenia dwóch postaci pełniących tę funkcję – Ewy Łętowskiej i Tadeusza Zielińskiego. Oboje wprawdzie zajmowali stanowisko pozytywizmu prawniczego, nie nadmiernie formalistycznego i uwzględniającego aksjologiczne przesłanki podejmowanych rozstrzygnięć. Jednak E. Łętowska unikała odwoływania się do sprawiedliwości społecznej, dlatego że sprawiedliwość społeczną traktowała jako sprawiedliwość w ogóle, nie chciała wikłać się w ideologiczne uzasadnienia decyzji. Swoje zadanie widziała w sprawiedliwym stosowaniu prawa (respektowanie równości wobec prawa, kwestionowanie decyzji dyskryminujących obywateli ze względu na płeć, narodowość, rasę, wiek, światopogląd, miejsce zamieszkania itp.). Odmienne stanowisko zajmował T. Zieliński – choć także



deklarował pozytywizm prawniczy, jednocześnie podkreślał, że nie traktuje prawa jako moralnie obojętnego, uznawał, że odwoływanie się do powszechnie uznawanych norm moralnych jest nieuchronne w stanowieniu i stosowaniu prawa. W swoich wypowiedziach T. Zieliński wielokrotnie ujawniał swój niepokój z powodu deprecjonowania idei sprawiedliwości społecznej<sup>36</sup> przez polityków różnych ugrupowań. Sprawiedliwość społeczna to przede wszystkim rozbudowa praw socjalnych, szczególnie zagrożonych w okresie transformacji. Sprawiedliwość społeczna nie jest postulatem blankietowym, obejmuje względnie stałe elementy, takie jak: sprzeciw wobec głębokiej stratyfikacji ludności, zapobieganie dyskryminacji określonych grup, gwarancja minimum egzystencji dla wszystkich, zapewnienie równych szans awansu społecznego. T. Zieliński deklarował osobiste uznanie zarówno dla doktryny społecznej Kościoła, jak i lewicowej myśli w ujęciu sprawiedliwości społecznej.

Na pytania postawione we wstępie pracy Z. Ziemiński nie udzielił wyraźnej odpowiedzi, sądził, że złożona, wieloaspektowa formuła sprawiedliwości społecznej jest postulatem adresowanym do systemu prawnego i stosowania prawa, wymaga więc jakiegoś wzorca ładu społecznego i ułożenia stosunków międzyludzkich. Jak daleko ma ten wzorec sięgać (tylko do danego narodu, w skali międzynarodowej), czy odnosić go do wszystkich obywateli, czy tylko do określonych grup – na te pytania nie ma jednej uniwersalnej odpowiedzi. Zasady sprawiedliwości społecznej nie są tym samym co „zasady prawa” – „te ostatnie bowiem bliżej wyznaczają treść zasady konstytucyjnej, która nakazuje urzeczywistnienie zasad sprawiedliwości społecznej [...]”<sup>37</sup>.

Analizą orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego zajmowali się i inni przedstawiciele teorii prawa – Sławomir Tkacz

36 Ziemiński odwołuje się do sprawozdań i materiałów RPO z 1994 i 1995 roku, por. tamże, s. 77–78.

37 Tamże, s. 62.

i Janusz Karp<sup>38</sup>. Pierwszy autor nie zajmował się odróżnieniem sprawiedliwości społecznej od sprawiedliwości w ogóle. Wnioski, do których doszedł, warto jednak odnotować. Artykuł II Konstytucji z 2 kwietnia 1997, który głosi: „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”, zawiera klauzulę generalną. Wyznacza ona rodzaj ocen (reguł), którymi powinien kierować się ustawodawca i podmiot określający skutki prawne. „Stosowanie klauzuli «sprawiedliwość» jako kryterium decydującego o uznaniu określonego przepisu za zgodny bądź niezgodny z Konstytucją jest związane każdorazowo z koniecznością wartościowania, z nieodzownością dokonania oceny i wyboru aprobowanej reguły sprawiedliwości”<sup>39</sup>. Za każdym razem, kiedy Trybunał Konstytucyjny decyduje o zgodności czy niezgodności zaskarżonego przepisu z Konstytucją, najpierw wpisuje w klauzulę sprawiedliwości jakąś regułę podziału dóbr, potem bada konstytucyjność przepisu. W swoim orzecznictwie Trybunał Konstytucyjny czasem kieruje się tylko względami legalności (zgodności z aktami hierarchicznie nadrzędnymi) i wtedy nie stosuje terminu „sprawiedliwość legalna”, niekiedy bada i legalność, i sprawiedliwość przepisu. Orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego opierają się na materialnych koncepcjach sprawiedliwości rozdzielczej (sprawiedliwe jest to, co proporcjonalne) i wyrównawczej (sprawiedliwe jest to, co równe). Wybór określonej reguły sprawiedliwości rozdzielczej zależy od przyjętego kryterium podziału dóbr („każdemu według jego potrzeb” – chodzi tu o potrzeby podstawowe) „każdemu według jego pracy” (wkład pracy, rodzaj pracy, warunki pracy; „każdemu według jego zasług”). Trybunał odrzuca podział dóbr

38 S. Tkacz, *Rozumienie sprawiedliwości w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Katowice 2003; J. Karp, *Sprawiedliwość społeczna. Szkice ze współczesnej teorii konstytucjonalizmu i praktyki polskiego prawa ustrojowego*, Kraków 2004.

39 S. Tkacz, *Rozumienie sprawiedliwości...*, s. 176.

uzależniony od pozycji. Z kolei sprawiedliwość wyrównawcza, faktycznie często stosowana, choć rzadko deklarowana przez Trybunał Konstytucyjny, jest rozumiana jako sprawiedliwa odpłata (za wyrządzone szkody) lub sprawiedliwa zapłata (umowy cywilnoprawne). W wielu sytuacjach, gdy nie ma podstaw do różnicowania sytuacji prawnej podmiotów, stosuje się regułę równości, choć nie odwołuje się wtedy do żadnej koncepcji sprawiedliwości. Trybunał posługuje się także regułami, które obejmowane są pojęciem „demokratyczne państwo prawne” – „sprawiedliwość” i „demokratyczne państwo prawne”. Nie zawsze są pojęciami traktowanymi rozłącznie, czasem mają wspólny zakres, obie klauzule generalne mogą prowadzić do zgodnych ze sobą lub różnych wniosków. „Wszystkie wymienione działania Trybunału uzasadniane są względami o charakterze społecznym, ekonomicznym i gospodarczym. Przeprowadzone rozważania wskazują jednak, iż o tym, która z reguł znajdzie zastosowanie w konkretnie rozpatrywanej sytuacji, decyduje li tylko wola większości sędziów. Są to li tylko oceny większości sędziów, będące zewnętrznymi ocenami aktów prawnych. Wybór danej reguły rozdziału i sposób jej «wypełnienia» zależą zatem wyłącznie od ocen Trybunału”<sup>40</sup>.

Drugi autor – J. Karp – w swojej pracy o pozornie prawniczej treści *Sprawiedliwość społeczna. Szkice ze współczesnej teorii konstytucjonalizmu i praktyki polskiego prawa ustrojowego* przedstawił znaczenie ideału sprawiedliwości społecznej w doktrynach i teoriach demokratycznych. Jest to, jak sądzę, jedna z ciekawszych prac w Polsce poświęcona sprawiedliwości społecznej. Znajdziemy w niej odniesienia historyczno-filozoficzne, klasyfikację teorii sprawiedliwości, charakterystykę współczesnych teorii sprawiedliwości społecznej reprezentatywnych dla nurtów myśli politycznej (liberalizm, egalitaryzm, libertarianizm, komunitarianizm) oraz rozważania o związku sprawiedliwości

---

40 Tamże, s. 179.

społecznej i prawa (także na przykładzie polskiego prawa konstytucyjnego i orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego). Najważniejsze wnioski autor wyraża w czterech tezach. Po pierwsze, sprawiedliwość społeczna jest pojęciem normatywnej filozofii politycznej i prawnej, jest także ważnym kryterium rozdziału dóbr ekonomicznych w ramach państwa. Nie należy jednak sprowadzać sprawiedliwości społecznej tylko do zespołu norm i postulatów o znaczeniu ekonomicznym. „Fundamentem nowoczesnych teorii sprawiedliwości społecznej są bowiem kluczowe z punktu widzenia demokracji liberalnej założenia o równej wolności między członkami wspólnoty państwowej oraz respektowaniu wolności osobistych i politycznych [...]”<sup>41</sup>. Po drugie, sprawiedliwość społeczna jest dyrektywą zobowiązującą państwo do respektowania uprawnień każdej jednostki, przy czym uprawnienia jednostki określone są przez prawa człowieka, a ich źródłem jest godność osobowa (a nie np. wola państwa). „Sprawiedliwość społeczna podkreśla [...] dwie fundamentalne kwestie: a) każda kategoria praw jednostki – prawa osobiste, polityczne oraz socjalne – jest równoważnościowa i stanowi nieodłączny komponent modelu demokratycznego obywatelstwa; b) zadaniem państwa [...] jest uznanie katalogu socjalnych praw obywatelskich oraz ustalenie świadczeń, jakich mogą się domagać członkowie wspólnoty państwowej”<sup>42</sup>. Rozmiar i rodzaj świadczeń przynależnych obywatelom musi być proporcjonalny do możliwości budżetowych państwa, a ich przydzielanie nie służy zapewnianiu dobrobytu. Po trzecie, sprawiedliwość społeczna wiąże się z pojęciem równości, gdy chodzi o zapewnienie obywatelom dóbr koniecznych do prowadzenia dobrego życia, nie należy jednak tego rozumieć zbyt dosłownie. Konieczne jest określenie, jakie dobra każdy powinien posiadać w identycznym zakresie, co uzasadnia zróżnicowanie ludzi

---

41 J. Karp, *Sprawiedliwość społeczna. Szkice...*, s. 201.

42 Tamże.

w przydzielaniu dóbr. Po czwarte, sprawiedliwość społeczna jest ważnym kryterium oceny prawa, wyznacza także wartości, jakie ono ma respektować. „Sprawiedliwość jako ideał moralny, nastawiony krytycznie wobec obowiązujących norm prawnych, został współcześnie w postaci katalogu zasad konstytucyjnych, będących fundamentem państwa demokratycznego”<sup>43</sup>. Zasady te wyrażają wartości, które należy chronić w sferze życia osobistego (np. prawo do życia, wolność słowa i wyznania), w sferze politycznej (np. prawo do zrzeszania się) i ekonomicznej (np. wolność działalności gospodarczej, ochrona własności) oraz socjalnej (np. nadzór państwa nad warunkami pracy).

## Sprawiedliwość społeczna w kontekście oceny transformacji ustrojowej w Polsce

Stosunkowo wcześniej – w 1991 roku – pojawiła się praca zbiorowa<sup>44</sup>, będąca efektem konferencji poświęconej interpretacji zmian ustrojowych w Polsce. Podjęto w niej refleksję nad różnymi aspektami transformacji – wskazywano już widoczne ujemne skutki transformacji (bezrobocie, rosnące ubóstwo, upadek oświaty, kultury), polityczną próżnię systemową (niestabilność opcji politycznych, brak czytelnych programów politycznych), arogancję elity władzy i rozbieżność interesów dużych grup społecznych z liberalną „reformą”. Znamienne było to, dostrzegła R. Gortat w podsumowaniu dyskusji, że zgromadzeni specjaliści z polityki społecznej nie podjęli w ogóle kwestii pożądanej ingerencji państwa w stosunki społeczne i przeciwdziałanie bezrobociu, ubóstwu, ratowaniu upadającej oświaty czy ochrony

43 Tamże, s. 202.

44 *Spółeczeństwo uczestniczące, gospodarka rynkowa, sprawiedliwość społeczna*, red. R. Gortat, Warszawa 1991.

zdrowia. „Trudno przypuścić, by w tym gronie, które po części deklarowało wprost swe socjaldemokratyczne sympatie, sprawiedliwość społeczna była pojęciem wstydliwym... Czyżby jeszcze jeden dowód na irracjonalność naszego życia politycznego?”<sup>45</sup>.

W pracy zbiorowej *Efektywność a sprawiedliwość*<sup>46</sup>, będącej rezultatem seminarium Katedry Ekonomii Politycznej (Wydział Nauk Ekonomicznych UW) pod tym samym tytułem, podjęto problem pogodzenia zasad sprawiedliwości społecznej z wymogami efektywności gospodarczej. Wśród autorów był J. Wilkin, J. Lewandowski, J. Rutkowski, W. B. Sztyber, J. Kleer, J. Dziewulski. Wielu dyskutantów uznawało, że sprawiedliwość nie jest kategorią ekonomiczną, ale jest ważna do oceny zjawisk gospodarczych. Zauważono, że pojęcie sprawiedliwości zniknęło z pola zainteresowań polskich ekonomistów. Na zasadnicze pytanie, czy można pogodzić efektywność i zasady sprawiedliwości, nie udzielono precyzyjnej odpowiedzi. Część autorów wskazywała sprzeczności między zasadami sprawiedliwości a efektywnością, część widziała związek szeroko pojętej efektywności i sprawiedliwości. Jeden autor (J. Dziewulski) uznał, że w krótkim okresie sprawiedliwość i efektywność bywają konkurencyjne, w średnim okresie koszt realizacji zasad sprawiedliwości społecznej może powodować zmniejszenie środków na modernizację i rozwój gospodarki, ale wiadomo również, że niesprawiedliwość społeczna wpływa ujemnie na efektywność. W długim okresie efektywność ekonomiczna i sprawiedliwość społeczna wzrastają równolegle i mogą warunkować się wzajemnie<sup>47</sup>. Generalnie zgadzano się, że nawet ortodoksyjni liberalni ekonomiści, odrzucający pojęcie sprawiedliwości społecznej lub utożsamiający sprawiedliwość

---

45 Tamże, s. 207.

46 *Efektywność a sprawiedliwość*, red. J. Wilkin, Warszawa 1997.

47 Pogląd, iż można pogodzić sprawiedliwość społeczną i efektywność ekonomiczną głosił także R. Pyka w pracy *Globalizacja – sprawiedliwość społeczna – efektywność ekonomiczna...*, s. 23–32, powoływał się tam na wypowiedź J. Dziewulskiego.

z efektywnością, nie negują istnienia pewnych granic, których nie wolno przekroczyć – przykładem F. Hayek, który podważał sens pojęcia sprawiedliwości społecznej, ale nie poświęciłby zasad demokracji dla efektywności wolnego rynku. Tworzenie nowego porządku ekonomicznego w krajach postsocjalistycznych – zwracał uwagę J. Kleer – ujawnia sprzeczność między celami transformacji a zasadami sprawiedliwości społecznej, transformacja jawi się raczej jako czas dominacji zasad niesprawiedliwości i nie wiadomo, czy stworzenie nowego modelu systemowej sprawiedliwości społecznej powiedzie się i jak długo ten proces będzie trwał.

Z innych prac dotyczących oceny transformacji w Polsce warto odnotować książkę *Sprawiedliwość społeczna. Polska lat dziewięćdziesiątych*<sup>48</sup> (treść wypowiedzi W. Morawskiego z tej właśnie pracy przedstawiłam już wcześniej, gdy wskazywałam problem uściślenia pojęcia sprawiedliwości społecznej) oraz pracę zbiorową *Nierówni i równiejsi. Sprawiedliwość dystrybucyjna czasu transformacji w Polsce*<sup>49</sup>. Obraz polskiej transformacji, jaki ukazują T. Kowalik, L. Deniszczuk, R. Bugaj, D. A. Korona, M. Rymśa i inni autorzy, jest przygnębiający. Masowe, trwałe bezrobocie, duży margines biedy, rosnące rozwarstwienie społeczeństwa na uprzywilejowane elity i rzeszę ubogich, to nie konieczny koszt „okresu przejściowego”, lecz skutek całkiem realnie istniejącego kapitalizmu w Polsce. Należy ten system porównywać z innymi systemami ekonomicznymi, szczególnie z punktu widzenia sprawiedliwości dystrybucyjnej – tu raczej jesteśmy podobni do krajów Ameryki Południowej i niektórych „azjatyckich tygrysów”. Mówienie o „przejęściowości” polskiego systemu społeczno-ekonomicznego i zmierzaniu do jakiegoś idealnego modelu jest często sposobem autolegitymizacji czy apologii istniejącego porządku. Polityka państwa (choćby na

48 B. Cichomski, W. Kozek, P. Morawski, W. Morawski, *Sprawiedliwość społeczna. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 2001.

49 *Nierówni i równiejsi. Sprawiedliwość dystrybucyjna czasu transformacji w Polsce*, red. T. Kowalika, Warszawa 2002.

przykładzie programu prywatyzacji i reform: emerytalnej, służby zdrowia i edukacji) konsekwentnie uprzywilejowuje grupy zamożniejsze kosztem uboższych, ma antyegalitarny charakter, niezależnie od tego czy rządzi ugrupowanie prawicowe, czy centro-lewicowe. Ekspansja sektora prywatnego, pogorszenie warunków pracy i płac, nieudolne i źle przeprowadzone reformy (w 2002 roku było już wiadomo, że polska gospodarka temu zadaniu nie podoła) powodują, że „pod każdym [...] względem – wolności, równości, partycypacji – mamy tu do czynienia z zaprzeczeniem społecznej sprawiedliwości”<sup>50</sup>.

Na koniec, jako przykład pewnej obecności problemu sprawiedliwości społecznej w przestrzeni publicznej, przytoczę wybrane treści wykładów wygłoszonych w Polskim Instytucie Spraw Międzynarodowych w okresie od października 2003 do marca 2004. W jakiejś mierze oddają one specyfikę myślenia o tych sprawach w Polsce. Wśród prelegentów byli przedstawiciele nauki, polityki, gospodarki, mediów<sup>51</sup>.

Adam Boniecki, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”, potraktował temat wykładu z punktu widzenia nauczania Kościoła – wyjaśniał chrześcijańskie pojmowanie sprawiedliwości i ewolucję tego pojęcia w encyklikach papieskich<sup>52</sup>.

Wanda Rapaczyńska, prezes zarządu Agora S. A., jak sama przyznała, nie wchodzi na teren filozofii czy polityki. Reprezentując biznes starała się ukazać pozytywny udział firm w dobru publicznym. Odwołując się do wypowiedzi L. Kołakowskiego wykazywała, że działalność firm, spółek akcyjnych powinna być prowadzona zgodnie z zasadami społecznej odpowiedzialności

50 Tamże, s. 74, słowa T. Kowalika z artykułu *Dystrybucyjna sprawiedliwość w transformacji w Polsce*.

51 Wykłady opublikowano w zbiorze *Sprawiedliwość społeczna a porządek światowy. Wykłady publiczne w Polskim Instytucie Spraw Międzynarodowych*, Warszawa 2004.

52 O wystąpieniu A. Bonieckiego wspominałam przy okazji omawiania chrześcijańskiego ujęcia sprawiedliwości społecznej.



biznesu (m.in. przestrzeganie prawa, uczciwa konkurencja, dbałość o rozwój pracowników, wrażliwość na cele społeczne, filantropia). Argumentacja autorki opierała się na założeniu „etyka opłaca się” w sensie ekonomicznym, moralnym i innym, bo przynosi korzyści wszystkim uczestnikom działalności gospodarczej.

Tadeusz Kowalik (Instytut Nauk Ekonomicznych PAN) oraz Mieczysław F. Rakowski (były premier, redaktor tygodnika „Dziś”) poświęcili sporo uwagi sprawiedliwości i niesprawiedliwości społecznej. T. Kowalik, wiążący sprawiedliwość społeczną przede wszystkim z zasadą równości (szans życiowych, dostępu do dóbr takich jak praca, edukacja, opieka zdrowotna), wykazywał destrukcyjny charakter polskiego kapitalizmu, zaściankowość polskich polityków i intelektualistów w gloryfikacji wolnego rynku jako panaceum na wszystko, bardzo ostro skrytykował Leszka Balcerowicza za nierzetelną interpretację, by nie powiedzieć „wykorzystanie” poglądów J. Rawlsa<sup>53</sup> dla wsparcia swoich neoliberalnych poglądów i uzasadnienia swojego planu terapii szokowej. „To, co Balcerowicz nazywa dynamicznym egalitaryzmem, nie jest niczym innym, jak BEZALTERNATYWNYM ELITARYZMEM [podkr. – D. Ś.-Cz.], a próba zawłaszczenia teorii sprawiedliwości Rawlsa nie ma nic wspólnego z nauką. Jest rezultatem zafałszowania dla doraźnych celów politycznych”<sup>54</sup>. Krytyka Kowalika skierowana była także pod adresem prezesa Trybunału Konstytucyjnego, Marka Safjana, który traktował sprawiedliwość społeczną jako „intuicję”.

M. Rakowski odrzucił pogląd mówiący, że pojęcie sprawiedliwości społecznej jest pomysłem realnego socjalizmu. Sprawiedliwość społeczna, podkreślał, od wieków była nadzieją uciśnionych, jest nadal wartością myślenia postępowego. Tylko dla pravicowych konserwatystów jest utopią, bo nie zgadza

53 Chodzi o książkę L. Balcerowicza, *Wolność i rozwój. Ekonomia wolnego rynku*, Warszawa 1995 i 1998.

54 *Sprawiedliwość społeczna a porządek światowy...*, s. 23.

się z ich pojmowaniem wolnego rynku, własności, a także państwa demokratycznego. Dla lewicy stała się tylko hasłem ideologicznym. Kościół w swoim nauczaniu akcentuje głównie treści religijne i moralne, brak tu programu systemowych zmian społecznych. Zasady sprawiedliwości społecznej wpisano do Konstytucji, jednak są one martwym paragrafem w świetle danych o skutkach prowadzonej w Polsce neoliberalnej polityki gospodarczej i społecznej – powiększającym się masowym ubóstwie, bezrobociu, głodnych dzieciach, nierównościach w dostępie do edukacji. W Polsce nie ma śladu debaty, jaki model polityki społecznej i gospodarczej byłby dla wszystkich obywateli najkorzystniejszy – wizje roztaczane podczas obrad Okrągłego Stołu były odmienne od tego, co dzieje się po 1989 roku. Dlaczego tak się stało – na to pytanie autor nie udzielił odpowiedzi. Wskazał jeszcze wymiar światowy sprawiedliwości – w dobie globalizacji wzrasta łamanie praw człowieka, dewastacja środowiska przyrodniczego, różne formy wyzysku ludzi (przykładem tzw. raje podatkowe), rosną też strefy głodu na świecie. Czy siły demokratyczne, socjaldemokratyczne są w stanie przeciwstawić się temu nowemu porządkowi światowemu, zważywszy na to, że partie lewicowe raczej poddają się globalizacji? Na to pytanie autor także nie udzielił odpowiedzi. Wyraził tylko pozytywną ocenę działań intelektualistów i antyglobalistów, którzy wierzą w sprawiedliwość, równość, godność ludzi i sprzeciwiają się apologetom globalizacji.

Kolejna grupa głosów – W. Orłowski, L. Balcerowicz, J. Winiecki – reprezentuje stanowisko neoliberalne. W. Orłowski (ekonomista, szef Zespołu Doradców Ekonomicznych Prezydenta RP) skupił się na kwestii związku między równością i rynkiem w skali krajowej i światowej. Wprawdzie na początku wypowiedzi odcinał się od skrajnych stanowisk – radykalnego potępienia wolnego rynku i „superliberalnego” wiązania nierówności z rozwojem gospodarczym – potem jednak wypowiadał się w duchu neoliberalnym. Sprowadzanie wszystkiego do

sprawiedliwości społecznej (np. rozwarstwienia płac) uznał za myślenie z „czasu rewolucji bolszewickiej”, czymś normalnym w gospodarce rynkowej jest „dobrowolna umowa między firmą a pracownikiem” – różnice płacowo-dochodowe muszą być. „Mówimy, że w Polsce w ciągu lat dziewięćdziesiątych zwiększyły się różnice dochodowe, jakby stała się jakaś tragedia”<sup>55</sup>. Można dyskutować, przyznał, czy to zwiększenie nie jest zbyt szybkie, czy różnice nie są zbyt duże, jednak najważniejszym problemem dla autora było tylko to, czy zjawisko to jest zagrożeniem dla rozwoju gospodarczego. Jeśli weźmiemy pod uwagę wskaźnik GINI (mierzący nierówności dochodowe), to na tle innych państw europejskich zróżnicowanie dochodowe w Polsce nie jest szokujące (30–35%). Doświadczenia wielu krajów potwierdzają, że gospodarka oparta na rynku rozwija się szybciej, lepiej zwalcza problem nierówności. Zresztą, zapytał, czy równość jest tak ważną wartością? Ludzie, z wielu powodów, są różni, mają odmienne uzdolnienia, wykształcenie, nawyki wyniesione z wychowania w rodzinie. Jeśli już chcemy obniżyć nierówności, to lepiej to robić dając ludziom równe szanse wejścia na rynek (przyzwoita edukacja), a nie równe dochody. Tym, którym gorzej się wiedzie, nie umieją zrobić kariery, państwo powinno zabezpieczyć niezbędne minimum, ale nic więcej.

L. Balcerowicz (ekonomista, były wicepremier i minister finansów, prezes NBP) uznał, że temat serii wykładów w istocie swojej dotyczy tego, które biedne kraje nadrobiły dystans dzielący je od bogatych, a które poniosły porażkę, i dlatego tak się stało. Nie ukrywał tego, że wyjaśniając te sprawy przyjmuje pewne założenia dotyczące psychologii człowieka. Po analizie doświadczenia będącego udziałem wielu krajów „przefiltrowanego” przez badania naukowe L. Balcerowicz wygłosił kilka wniosków. To, czy kraje biedne nadrabiają dystans wobec zamożnych (mierzony w PKB na mieszkańca) zależy

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 38.

od ustroju (ramowych warunków dla działania jednostek). Zły ustrój cechują takie oto elementy: niezdolność państwa do wykonania minimum w tworzeniu dobrych warunków działania („nie chronią ludzi przed agresją, oszustwami, przestępstwami oraz nie stwarzają warunków do dobrego gospodarowania”<sup>56</sup>), etatyzm, populizm i socjalizm (nadmiar przepisów ograniczających wolność gospodarowania, zbyt duży zakres własności państwowej, choroba finansów publicznych, za wysokie podatki dla kapitału i pracy, za dużo nakładów na pomoc socjalną). Dobry ustrój, stwarzający warunki sukcesu gospodarczego (najbliżego tego wzorca są Stany Zjednoczone) cechuje wysoka praworządność (zwłaszcza ochrona praw własności), przestrzeganie i egzekwowanie umów. Do 1989 roku mieliśmy zły ustrój, zmienił się na lepsze po tej dacie. Wiele osiągnęliśmy: znaczące obniżenie inflacji, wymienialność pieniądza, prywatyzacja, powstanie systemu bankowego, napływ kapitału zagranicznego, poprawa w systemie ochrony środowiska i edukacji. Co jeszcze trzeba zrobić? Obniżyć wydatki budżetowe, bo prowadzą do wysokich podatków i obciążania pracodawców kosztami zatrudnienia, uelastyczyć przepisy dotyczące zawierania umów o pracę, usunąć patologie w systemie świadczeń socjalnych (tym samym będzie szansa na wzrost wskaźnika zatrudnienia), zmniejszyć dług publiczny, usprawnić wymiar sprawiedliwości, przyspieszyć prywatyzację. Najogólniej można powiedzieć, że receptą jest wskazanie „więcej wolności gospodarczej”.

W podobnym tonie jest wypowiedź J. Winieckiego (ekonomisty i publicysty, dyrektora Banku Odbudowy i Rozwoju). Już na początku wykładu stwierdził, że jest liberałem, dla którego „termin «sprawiedliwość społeczna» nie oznacza niczego”<sup>57</sup>. Jednak, patrząc na historię rozwoju gospodarczego, można powiedzieć, że sprawiedliwość w skali „kontynentów, regionów, narodów, grup

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 91.

<sup>57</sup> Tamże, s. 113.

społecznych w długim okresie rzeczywiście istnieje. To znaczy te wielkie grupy na ogół dostają – w wymiarze gospodarczym – to, na co zasłużyły. To one, decyzjami swoich – tu użyję terminu z komunistycznej przeszłości – «najlepszych przedstawicieli», stworzyły warunki instytucjonalne dla sukcesu lub klęski<sup>58</sup>. Ci, którzy mówią o sprawiedliwości (społecznej, globalnej, zbiorowej) – są to populiści, socjaliści, paternaliści, antyglobaliści – mają zwykle na myśli dwie sprawy: więcej regulacji ze strony państwa, więcej pomocy na zewnątrz (dla państw nieudaczników) i do wewnątrz (dla wyłudaczy, leni i niechętnych do wykonywania solidnej pracy). Takie pomysły na sprawiedliwość, podkreślał autor, z punktu widzenia ekonomii (zwłaszcza tej empirycznej) są całkowicie chybione. Odwołując się do różnych przykładów (np. pomocy udzielanej państwom zacofanym, zasiłków dla bezrobotnych, korelacji między deficytem budżetowym a wzrostem gospodarczym, wpływem prywatyzacji na efektywność) starał się wykazać, że istnieje silna korelacja między wolnością a efektywnością gospodarczą i innymi wskaźnikami (zdrowotnością, zanieczyszczeniem środowiska, dobrobytem). Antyglobaliści nie rozumieją, że „to rynek wymierza sprawiedliwość”, ich bunt jest irracjonalny i, ma nadzieję autor, nie zagrazi rozwojowi kapitalistycznej gospodarki rynkowej.

Dwie następne wypowiedzi – Janusza Kaczurby i Ryszarda Stemplowskiego – trudno zakwalifikować do jakiejś określonej ideologii, na pewno ci autorzy uznawali potrzebę i sensowność pojęcia sprawiedliwości społecznej.

J. Kaczurba (ekonomista, podsekretarz stanu w Ministerstwie Gospodarki, doradca Zarządu Polskiej Konfederacji Pracodawców Prywatnych) jako osoba związana z handlem międzynarodowym i dyplomacją podjął problem systemu handlowego jako elementu porządku światowego i sprawiedliwego traktowania krajów mniej rozwiniętych gospodarczo.

---

58 Tamże.

Sprawiedliwość w międzynarodowym systemie handlowym<sup>59</sup> wiązał z regułami: równego traktowania państw, niedyskryminowania podmiotów gospodarczych, odrzucenie innych barier handlowych niż cło, uczciwa konkurencja (zakaz dumpingu), opieranie eksportu na efektywności. W praktyce stosowanie tych reguł nie jest łatwe, opiera się na poszukiwaniu konsensusu, nie ma jednej powszechnej koncepcji ekonomicznej, kraje bogate wygrywają swoje interesy kosztem biednych. Jednak istnienie tych reguł handlu i wprowadzanie innych ujednoliconych zasad jest, nie wątpił autor, właściwą drogą korygowania niesprawiedliwości w porządku światowym (np. wobec państw pokolonialnych) i utrzymania stabilności systemu.

Ostatni wykład wygłosił Ryszard Stemplowski (historyk i prawnik, dyrektor Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych). Sprawiedliwość społeczna, zastrzegł, to nie tylko hasło ideologiczne, polityczne (choć tak często funkcjonuje), to nie wynalazek komunistów czy partii lewicowych (choć mają do niej upodobanie), to nie zabieranie bogatym, by dać biednym (choć redystrybucja jest jej elementem), to nie prosty egalitaryzm. Za J. Rawlsem można uznać, że w państwie polega ona na posiadaniu przez każdego niezbywalnych i podstawowych praw i wolności, a dopuszczalne nierówności ekonomiczne i społeczne są rezultatem istnienia funkcji i urzędów (dostępnych na zasadzie równości szans) i występują w postaci najbardziej korzystnej dla najgorzej sytuowanych. W skali międzynarodowej upowszechnianie ideału sprawiedliwości społecznej jest dwustopniowe: polega na podniesieniu idei sprawiedliwości do rangi zasady ustrojowej tam, gdzie jeszcze to nie nastąpiło, należałoby powiązać ideę sprawiedliwości społecznej z nową Deklaracją Praw Człowieka i reformą ONZ.

---

<sup>59</sup> Za składniki tego systemu uznał przede wszystkim Światową Organizację Handlu (WTO) oraz Układ w sprawie taryf celnych i handlu (General Agreement on Trade and Tariffs, GATT).

## Wnioski

W wypowiedziach o sprawiedliwości społecznej starałam się uchwycić jedynie najbardziej widoczne wątki i stanowiska, szczególnie te obecne w wypowiedziach, które bezpośrednio dotyczyły sprawiedliwości społecznej. Z konieczności musiałam pominąć i inne kwestie, jakie ze sprawiedliwością społeczną wiązano. Po roku 2000 coraz częściej pojawiają się prace socjologów, ekonomistów, politologów, czasem przy współudziale filozofów, które podejmują problem równości i nierówności, wykluczenia, ubóstwa, społecznych skutków transformacji<sup>60</sup>. Terminu „sprawiedliwość społeczna” w nich często nie znajdujemy, jednak charakter badań i wniosków formułowanych na ich podstawie pozwala mówić o „milczącej” obecności idei sprawiedliwości społecznej. Być może to, że nie nazywa się badanych negatywnych zjawisk społecznych po imieniu, może świadczyć o stałej tendencji w usuwaniu pojęcia sprawiedliwości społecznej z myślenia o społeczeństwie?

Problem sprawiedliwości społecznej w polskiej literaturze naukowej jest obecny z różnym nasileniem – po transformacji ustrojowej na pewien czas „zniknął” jako problem znaczący, choć pojawiał się w wypowiedziach kilku osób (L. Kołakowski, W. Morawski, J. Dziewulski, T. Kowalik). Od roku 1995 problem ten pojawia się coraz wyraźniej, choć nie był głównym czy dominującym. To wykluczenie idei sprawiedliwości (w szczególności sprawiedliwości społecznej) z dyskusji akademickiej

---

60 Przykłady takich prac: *Dobrobyt społeczny, nierówności i sprawiedliwość dystrybucyjna*, red. M. Kot, A. Malawski, A. Węgrzecki, Kraków 2004; *Oblicza nierówności społecznych. Studia interdyscyplinarne*, red. J. Klebaniuk, Warszawa 2007; *Wyzysk ekonomiczny współcześnie*, red. K. Sosenko, Kraków 2007; *Równość w Unii Europejskiej. Teoria i praktyka*, red. W. Bokajło, A. Pacześniak, Wrocław 2008; *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, red. P. Żuk, Warszawa 2010.

i świadomości społecznej dostrzegła część autorów – tych, którzy widzieli jej sens nie tylko ekonomiczny, tylko polityczny czy tylko moralny.

Rozważania o sprawiedliwości w ogóle i sprawiedliwości społecznej dotyczą kilku płaszczyzn: historyczno-filozoficznej, ekonomiczno-gospodarczej, prawnej, kulturowej (etniczność, globalizacja, wielokulturowość), socjologicznej, czasem także psychologicznej i politycznej. Widać na razie, że akademicki przedstawiciele filozofii społecznej czy politycznej na tym obszarze są prawie nieobecni – dominują socjologowie, ekonomiści, prawnicy. To też znaczące. Może powoduje to sposób pojmowania filozofii społecznej jako dziedziny, która zajmuje się ogólnymi prawidłowościami i bada głównie idee, nie zwraca natomiast specjalnej uwagi na sferę zjawiskową? Pocieszające jest to, że i filozofowie zajęli się dyskusją o sprawiedliwości (także społecznej – choć rzadziej), czego wyrazem jest praca zbiorowa *Czy sprawiedliwość jest możliwa?* Jednak zawartość książki świadczy o tym, że jest to dla nich problem bardziej akademicki (czysto teoretyczny, poznanie historii idei) niż praktyczny – ich rozważania rzadko dotyczą świata, w którym obecnie żyjemy, a jeśli nawet mówi się o sprawiedliwości społecznej, to w wymiarze globalnym, ogólnoswiatowym, a nie polskim. Biorąc pod uwagę ten skąpy liczebnie udział filozofów w rozważaniach o sprawiedliwości społecznej (a nie tylko sprawiedliwości w ogóle) może należałoby raczej mówić o podejmowaniu tej problematyki w myśli społecznej, a nie filozofii społecznej.

Czym jest sprawiedliwość społeczna – oczywiście dla tych, którzy widzą jej sens i niezbędność w myśleniu o społeczeństwie i porządku społeczno-politycznym. Jest zborem reguł określających relacje między dużymi grupami społecznymi (także narodami), dotyczy podziału wypracowanych dóbr (ich dystrybucja i redystrybucja), przyznania praw i ich respektowania (prawa człowieka i obywatela, prawa pracownicze, prawa socjalne), nałożenia na obywateli pewnych obowiązków i obciążeń, zapewnienia



dostępu do dóbr (nie tylko ekonomicznych), które umożliwiają godne życie i możliwość rozwoju (także awansu społecznego), także wyrównania rażącego nierówności w dochodach, poziomie życia, dostępie do dóbr kultury. Sprawiedliwość społeczna ma wymiar ekonomiczny, polityczny, prawny, moralny zarazem.

W wypowiedziach o sprawiedliwości społecznej widać trzy nurty: liberalizm (najczęściej ekonomiczny zwany neoliberalizmem, neguje sensowność tego pojęcia lub sprowadza je do zasad wolnego rynku), chrześcijaństwo (społeczna nauka Kościoła), myśl socjaldemokratyczną (nawiązuje do tradycji lewicowych i demokratycznych). Liberalizm ma różne oblicza, w Polsce jednak najczęściej i najgłośniej mówią neoliberalowie, czasem pojawiają się poglądy typowe dla liberalizmu politycznego, kulturowego. Chrześcijaństwo ma i „pielęgnuje” swoją koncepcję sprawiedliwości społecznej (choć widać tu pewną ewolucję), starają się wykazać swoją odrębność od liberalizmu i marksizmu. Myśl socjaldemokratyczna nie jest reprezentowana przez określoną partię polityczną (partie socjaldemokratyczne czy lewicowe z nazwy raczej porzuciły ideę sprawiedliwości społecznej, w praktyce politycznej są nawet bardziej liberalne od liberałów) ani nie wykazuje związków z marksizmem. Marksistów w Polsce nie ma – nikt z zabierających głos nie akcentuje swojej przynależności do tej teorii społecznej, nawet jeśli jest zdecydowanym krytykiem kapitalizmu; chętniej zwraca się uwagę na wartość tradycji lewicowej, ustroju demokratycznego i praw człowieka.

Maria Ossowska z aprobatą cytowała myśl Bertranda Russella: „Bez moralności obywatelskiej społeczeństwa giną; bez moralności osobistej nie są warte przetrwania”<sup>61</sup>. Nawiązując do tej myśli, ale w kontekście rozważań o sprawiedliwości społecznej, stawiam pytanie: bez sprawiedliwości społecznej społeczeństwa prawdopodobnie mogą istnieć, ale czy są warte przetrwania?

---

61 M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970, s. 75. Maria Ossowska nie podała pracy, z której pochodzi cytowana myśl Russella.